

I. Fehér: "L'interpretazione della filosofia classica tedesca in »Storia e coscienza di classe«".
Discorsi. Ricerche di storia della filosofia (Napoli) IX, 1989/1, pp. 41-60.

L'interpretazione della filosofia classica tedesca in « Storia e coscienza di classe »

L'interpretazione della filosofia classica tedesca nell'economia complessiva dell'opera lukácsiana del 1923 costituisce, come è noto, il tema di un ampio capitolo intitolato « Le antinomie del pensiero borghese ». Non che i problemi specifici e la prospettiva sistematica propri della filosofia tedesca da Kant a Hegel non preoccupassero Lukács anche prima. Nell'*Estetica di Heidelberg*, scritta durante la prima guerra mondiale, ma rimasta in forma di frammento e inedita fino alla sua morte, Lukács distingueva due tipi di sistematizzazione filosofica. L'uno, detto kantiano, significa la totale autonomia delle varie sfere di posizione [Setzung], l'indipendenza ed autonomia di quelle della teoria, dell'etica, della metafisica e dell'estetica, mentre l'altro sarebbe contrassegnato dalla perfetta deducibilità delle varie sfere l'una dall'altra, ossia l'articolazione dialettica e processuale di esse. Sono significativi sia l'esplicita presa di posizione di Lukács, in quest'opera, in favore della sistematica kantiana, dovuta principalmente al fatto che la soppressione dell'autonomia dell'etica è per lui inaccettabile per il momento, sia il suo primo grande confronto con Hegel. Per ciò che riguarda quest'ultimo, in una serie di puntuali e minuziose analisi, Lukács rileva numerose deficienze del sistema hegeliano: tra l'altro esprime il dubbio ben fondato, se « la fenomenologia, invece di essere l'introduzione alla metafisica, non sia essa

stessa metafisica »¹; e svolge la critica fondamentale, ad esso riportata, all'Assoluto hegeliano, che è, sì, « un risultato, ma può esserlo soltanto se era già implicitamente contenuto nel processo, a tutti i livelli »². E' sintomatico pure che la presenza e il luogo metodologico dell'intuizione intellettuale vengano precisamente rintracciati nella dialettica dell'hegeliano « concetto concreto »³. Le analisi sono significative anche, e anzitutto, perché confermano definitivamente l'impossibilità di mediazione alcuna tra i due tipi di sistematizzazione, o di farli coincidere in qualche modo — fatto, questo, che è ancora una volta in contrasto con la sua più tarda accentuazione dell'importanza delle « mediazioni ». Lukács perviene quindi — e non senza un tono tragico e patetico che permea certe parti di quest'opera — al riconoscimento che la totalità dell'essere è per noi inafferrabile, visto che le possibili sistematizzazioni filosofiche, che dovrebbero fornirci la chiave metodologica dell'accesso a un sistema filosofico capace di articolare in modo armonico il Tutto, rimangono irrimediabilmente contraddittorie: fatto, questo, che corrisponde peraltro all'intima tragicità della vita umana.

Ci si può chiedere a questo punto come mai Lukács, tanto critico di Hegel e della sua sistematizzazione filosofica nell'*Estetica di Heidelberg*, abbia finito col ricollegarvisi in *Storia e coscienza di classe*. Ove se ne voglia rintracciare le ragioni in sede filosofica, esaminando da tal punto di vista le opere giovanili e la stessa *Estetica di Heidelberg*, il motivo principale risulta essere un aspetto specifico della sua lettura e interpretazione — peraltro sufficientemente fondate e diffuse nell'epoca — dell'idealismo tedesco e del rapporto

¹ Gy. LUKÁCS, *Estetica di Heidelberg 1912-1918*, vol. II, trad. di Luisa Coeta, Sugar, Milano 1974, p. 55.

² *Ibidem*, p. 214. La stessa prospettiva storiografica viene fatta valere da Heidegger. Cfr. *Sentieri interrotti*, trad. di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 129 sgg., 187 sgg., e id., *Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe*, Band XXXII, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt/M. 1980, pp. 43, 54.

³ Cfr. *Estetica di Heidelberg*, cit. p. 219.

Kant-Hegel. Lukács, infatti, pur se con molte oscillazioni, aveva visto nella filosofia di Hegel un tentativo di riconquista di quell'« uomo intero » su cui il filosofo di Stoccarda aveva messo l'accento nelle sue polemiche contro la scissione operata da Kant e Fichte, dividendolo in un uomo « teorico » e uno « pratico », uno « fenomenico » e uno « noumenico », ecc.; e Lukács era venuto via via a maturare il convincimento che il decomporsi della vita moderna in una pluralità di sfere separate l'una dall'altra fosse rispecchiato in termini filosofici appunto dai sistemi di Kant e Fichte — i quali avevano imposto limiti insormontabili all'uomo, anche se non più dal di fuori, bensì nel suo interno —, e che, quindi, la restaurazione della vita nella quale fosse abolita e composta ogni differenza costituisse la meta cui la filosofia hegeliana tendeva. In vista degli avvenimenti storici della prima guerra mondiale e dello scoppio della rivoluzione socialista veniva poi aprendosi di fronte a Lukács una prospettiva *storica* in cui realizzare tale ricomposizione dell'« uomo intero », e tali considerazioni sembrano averlo indotto a compiere la sua scelta « ideologica » (condizionando al tempo stesso, sia detto per inciso, il suo modo preciso di concepire il marxismo)⁴.

In *Storia e coscienza di classe* la tesi della fondamentale contraddittorietà del sistema hegeliano, nonché di tutti i sistemi filosofici finora avutisi, resta ben ferma; e gli stessi strumenti concettuali e metodologici della precedente critica alla filosofia hegeliana (ma anche a quella kantiana) rimangono pressoché inalterati. Gli equivoci e le contraddizioni del sistema hegeliano vengono essi stessi riportati da Lukács a una non sufficientemente radicale e consistente effettuazione di tal programma, postosi da Hegel stesso⁵. Ciò però — secondo il giudizio lukácsiano maturato nel frattempo — è solo

⁴ Cfr. a questo proposito *Storia e coscienza di classe*, trad. di Giovanni Piana, Sugar, Milano 1967, ad esempio quanto viene detto circa « l'uomo frantumato » e la « ricostituzione del soggetto » (pp. 186-7).

⁵ Cfr. *Estetica di Heidelberg*, vol. II cit. p. 273, e *Storia e coscienza di classe*, cit. pp. 24, 195.

in parte colpa di Hegel: infatti, l'epoca storica della genesi del suo sistema non gli consentì di trovare il soggetto-oggetto identico (concetto, questo, in cui dovrebbero spegnersi, in linea di principio, tutti gli equivoci e i dualismi propri delle filosofie precedenti) appunto sul piano della storia effettiva, reale; il che lo costrinse a far ricorso a una specie di « mitologia concettuale », e, più precisamente, alla dottrina dello « spirito assoluto », al di là della storia, nonché ad una concezione nettamente contraddittoria nei riguardi della relazione tra lo « spirito del mondo » e i vari « spiriti dei popoli ». Hegel dovette cioè trasferire — secondo l'argomentazione lukácsiana — il punto di conciliazione di tutte le contraddizioni su un piano meta-storico, su quello dell'« idea assoluta », la qual ultima, con un peculiare alterno movimento di pensiero, divenne il punto di avvio e il motore del suo intero sistema⁶. La colpa, insomma, non è di Hegel, il quale ha anzi il grande merito di aver teorizzato per primo e con la massima audacia il soggetto-oggetto identico; solo che questo non è diventato in lui, né avrebbe potuto diventare, per così dire, abbastanza « identico », privo cioè di ogni dualità ed ipostasi. Non appena il soggetto-oggetto identico diventi rintracciabile sul piano storico-effettuale (il che dovrebbe accadere, secondo Lukács, appunto ora, nella coscienza di classe del proletariato), la soluzione delle tipiche e ricorrenti contraddizioni filosofiche sarà fornita, senza che si debba far ricorso a qualche « mitologia concettuale », dalla stessa prassi storica.

* * *

La filosofia classica tedesca ha dunque una molteplice presenza in *Storia e coscienza di classe*. Lungi dall'essere soltanto oggetto tematico del capitolo, sia pur centrale, concer-

⁶ Cfr. *Storia e coscienza di classe*, cit. pp. 192 sgg. (D'ora in avanti i riferimenti a questa edizione, senza ulteriori indicazioni, salvo il numero delle pagine, saranno riportati nel testo tra parentesi).

nente « le antinomie del pensiero borghese », ove, all'interno di una trattazione più particolareggiata del carattere e della linea di sviluppo della filosofia moderna, il discorso viene a soffermarsi sui suoi problemi specifici, essa costituisce anche, e ancor prima, l'orizzonte teorico, ossia il *medium*, nell'ambito del quale la specifica prospettiva teorica dell'opera viene dispiegandosi: prospettiva che nel detto capitolo arriva per certi versi a coinvolgere e problematizzare se stessa, ripiegandosi su se stessa e acquisendo così uno *status* di autoriflessività. Appare pertanto opportuno precisare che, se il mio intervento ha per tema « L'interpretazione della filosofia classica tedesca in *Storia e coscienza di classe* », con uguale diritto si potrebbe parlare — e sarebbe tema di un discorso alquanto diverso — dell'opera lukácsiana tutt'intera *quale* interpretazione (e cioè, com'è ovvio, riappropriazione, riproposizione e riattualizzazione) della filosofia classica tedesca e, segnatamente, della dialettica hegeliana. Tenendo presente il carattere autoriflessivo del campo di ricerca, le due linee di indagine tuttavia non potrebbero venir disgiunte l'una dall'altra in senso assoluto; sicché, dopo questo sguardo generico sulla presenza della problematica della filosofia classica tedesca nel pensiero lukácsiano anteriore a *Storia e coscienza di classe*, e sull'influenza, da essa esercitata, sull'appropriazione lukácsiana dell'ottica storico-materialistica e, insomma, sul compimento della sua scelta ideologica (nonché sulla configurazione concettuale della lettura lukácsiana di Hegel entro il nuovo orizzonte ormai conquistato), nella seconda parte del mio intervento, incentrando il discorso su quanto più propriamente proposto nel titolo di esso, mi propongo di enucleare alcuni punti focali della lettura lukácsiana del pensiero « borghese », sperando pure di poter arrivare al punto di una messa in questione dell'impianto categoriale dell'opera intera.

L'analisi riservata alla filosofia moderna e ai suoi problemi emerge, come si è detto, nel capitolo intitolato « Le antinomie del pensiero borghese ». Ora, quali sono dette « anti-

nomie»? In breve, scrive Lukács, « è possibile ridurre questi problemi a due grandi complessi [...]; in primo luogo, al problema della materia (in senso logico-metodologico), alla questione del *contenuto* delle forme, con le quali 'noi' conosciamo e possiamo conoscere il mondo [...]; in secondo luogo, al problema dell'intero ed a quello della sostanza ultima della conoscenza, alla questione di quegli oggetti 'ultimi', il cui coglimento, solo, consente di unificare i diversi sistemi parziali in una totalità, in un sistema compreso nella sua interezza » (pp. 149-150, trad. modificata). Il secondo problema attiene all'afferrabilità della totalità dell'essere, cioè « della totalità pensata come compiuta (e pienamente conosciuta) di tutti gli oggetti della conoscenza » (p. 150) — problema che era già una delle preoccupazioni fondamentali di Lukács nell'*Estetica di Heidelberg* —, mentre il primo riguarda « l'impossibilità [...] di dissolvere razionalmente il contenuto del concetto », ovvero « l'impenetrabilità di ogni datità da parte del concetto dell'intelletto » (p. 151), e, in quanto emerge la difficoltà della loro deducibilità dal « nostro » intelletto, viene a presentarsi, altrettanto quanto il secondo, « come problema della possibilità del sistema in generale » (pp. 151-2). Come dice Lukács: « l'inafferrabilità della totalità da parte delle costruzioni concettuali dei sistemi parziali razionali e l'irrazionalità dei contenuti particolari del concetto [...] rappresentano soltanto due lati di uno stesso ed identico problema »; problema che « è in effetti la questione centrale di un pensiero che cerca conferire alle categorie razionali un significato universale » (p. 152). Ora, in quanto per Lukács la filosofia moderna, in conformità della « svolta copernicana » operata da Kant, è caratterizzata dal tentativo fondamentale « di comprendere il mondo come *proprio prodotto* » (p. 145), si pone l'esigenza del « sistema »; esigenza al tempo stesso compromessa, quanto alla sua realizzabilità, dal « carattere irrazionale della datità del contenuto del concetto » (pp. 153-4)⁷. Se

⁷ La tesi che l'esigenza di costruire un sistema filosofico omnicomprensivo è prodotto soltanto dell'età moderna è sostenuta anche da

la filosofia moderna è tutta variamente permeata dalla concezione « secondo la quale l'oggetto della conoscenza può essere da noi conosciuto solo perché, e nella misura in cui, esso è stato prodotto da noi stessi » (p. 145), allora la datità impenetrabile dei fatti empirici viene ad acquistare una portata tale da presentarsi come problema della possibilità del sistema in generale (p. 152), anzi, costituisce il problema per eccellenza per il moderno razionalismo (p. 154). Finché la datità viene lasciata nella sua « accidentalità », senza essere inclusa nel sistema razionale dei concetti, non si può parlare di sistema compiuto del moderno razionalismo.

E' quanto intraprese la filosofia classica tedesca. « La grandiosità, la paradossalità e la tragicità » di quest'ultima — scrive Lukács — « consiste nel fatto che essa, anziché far sparire ogni datità come non essente dietro la monumentale architettura delle forme razionali generate dall'intelletto [...], comprende invece il carattere irrazionale della datità del contenuto del concetto, si attiene ad esso, sforzandosi tuttavia di andare al di là di questo accertamento, e di superarlo verso la costruzione del sistema » (pp. 153-4). Nasce in essa, di conseguenza, la tendenza « a spingersi sino al punto di concepire il soggetto in modo tale che esso possa essere pensato come 'generatore' della totalità dei contenuti », ovvero, « l'esigenza di concepire, a partire dall'identico soggetto-oggetto, ogni datità come suo prodotto » (p. 161). Si tratta, insomma, di « scoprire ed esibire quel soggetto dell'atto', di cui la realtà, nella sua totalità concreta, può essere compresa come prodotto » (p. 181); in termini ancor più concisi, di « produrre il soggetto del 'produttore' » (p. 185).

E' nel corso di questo sforzo fondamentale che si perviene nella filosofia classica tedesca all'elaborazione del metodo

Heidegger. Cfr. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Niemeyer, Tubinga 1971; al riguardo mi permetto di rinviare al mio *Sistema, libertà e intuizione intellettuale in Kant e nell'idealismo tedesco*, in *Per il Secondo Centenario della « Critica della Ragion Pura »*, Atti del Convegno di Messina 1982, pp. 245-263.

dialettico, alla concezione della « sostanza come soggetto » e a quella del soggetto « ad un tempo produttore e prodotto » (p. 188). Il tratto distintivo e specifico della filosofia classica tedesca consiste appunto nell'esser giunta sino al punto di far emergere « la nuova sostanza, che si è presentata [...] per la prima volta in primo piano, l'ordine e la connessione delle cose che si trova ormai filosoficamente alla base: *la storia* »; giacché — aggiunge significativamente poco oltre — « dietro quasi tutti i problemi irrisolti si cela, come via verso la loro soluzione, la via che conduce alla storia » (p. 189). Ciò nel senso preciso, in cui « soltanto il divenire storico sopprime realmente l'autonomia già data e la rigidità delle cose e dei concetti cosali » (p. 190): il moderno razionalismo prekantiano infatti, data la sua tendenza « alla calcolabilità formale dei contenuti resi astratti dalla forma, deve definirli come immutabili » (pp. 189-90); all'essenza di ognuna delle leggi stabilite dal metodo astrattamente razionalistico, precisa Lukács, « inerisce il fatto che — all'interno del suo ambito di validità — non possa *per definitionem* accadere nulla di nuovo » (p. 190). Dal momento però che proprio l'elemento della *novità* dovrebbe costituire il tratto distintivo della storia, Lukács trova significativo che nei grandi sistemi razionalistici di filosofia « la via verso la conoscenza [...] del divenire storico venga preclusa dal metodo stesso » (p. 190).

A questo punto sarà opportuno fermarci, e richiamare l'attenzione su un aspetto dell'intima autoriflessività, su accennata, del capolavoro lukácsiano: aspetto che consente di evidenziare il nodo principale che collega l'interpretazione della filosofia tedesca all'impostazione di fondo dell'intera opera stessa. Quest'ultima infatti s'intitola « *Storia e coscienza di classe* », e la specifica accezione del termine « storia », finora adoperato, per così dire, « dogmaticamente », comincia ora ad essere « dedotta » in sede storiografica, mediante l'esibizione del suo « certificato di nascita » in mezzo ai problemi teorici irrisolti nella filosofia moderna da Cartesio a Kant. La visione della realtà che sta alla base dell'opera lu-

kácsiana, come si afferma nel primo saggio « Che cosa è il marxismo ortodosso? », è infatti la sua comprensione « come accadere sociale » (p. 19); comprensione resa possibile, per Lukács, soltanto dal metodo dialettico (cfr. p. 16). La storia, quale Lukács la intende fin dalle prime pagine, non si svolge unicamente *all'interno* del campo di validità delle varie forme, bensì è piuttosto « proprio la storia di queste forme » (p. 61), o, in un'altra formulazione, « è appunto storia dell'ininterrotto sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo » (p. 245); oppure ancora, è « storia delle forme di oggettualità che costituiscono il mondo circostante ed il mondo interno dell'uomo » (p. 248). Il concetto lukácsiano di storia pertanto, lungi dal risiedere in qualche significato banalmente ideologico di storia (come si sarebbe forse propensi a intenderla oggi), risulta piuttosto frutto di una lunga meditazione sulle difficoltà intrinseche al pensiero razionalistico moderno e, più specificamente, sui presupposti rigidamente dualistici della kantiana logica trascendentale, trovandovi la sua precisa collocazione metodologica, ovvero il suo « certificato di nascita ». Il momento in cui Lukács arriva a presentare la necessità dell'emergere del concetto di storia nell'evoluzione problematica dell'idealismo tedesco rappresenta quindi un momento di autogiustificazione della sua impostazione di fondo, consistente nel far ruotare il proprio impianto categoriale appunto intorno al concetto di storia.

Ma qual è il senso preciso dell'affermazione secondo la quale la filosofia classica tedesca ha fatto emergere la storia quale nuova sostanza, destinata a risolvere, in sede metodologica, tutte le antinomie delle precedenti sistematizzazioni filosofiche, non persistendo più nella « rinuncia ad afferrare la realtà come intero e come essere » (p. 158)? In che senso e in quale misura il « considerare l'intera realtà come storia » (p. 191) dovrebbe fornirci la chiave metodologica dell'accesso a un sistema filosofico in grado di articolare in mo-

do armonico il Tutto? Ma anzitutto c'è da chiedersi se l'idealismo tedesco vi è effettivamente riuscito.

La risposta di Lukács all'ultimo interrogativo è definitivamente negativa. La storia è, sì, il « luogo metodologico della risolvibilità di tutti [i] problemi » filosofici, ma solo se « si può anche indicare *concretamente* [...] il soggetto della storia, quel 'noi' la cui azione è la storia stessa » (p. 192). E' vero inoltre che nel suo tentativo fondamentale di dissolvere la rigidità dei concetti, orientandola verso il problema logico del contenuto presuntamente impenetrabile, Hegel si è spinto sino al punto di fondare tutti i problemi logici sulla « natura qualitativa e materiale del contenuto, sulla materia in senso logico-filosofico », facendo così sorgere « una logica interamente nuova », « la logica del concetto concreto, la logica della totalità » (p. 187); tuttavia non gli era dato di « trovare ed indicare l'identico soggetto-oggetto nella storia stessa » (p. 193); fatto, questo, che faceva sì che riapparissero nel suo sistema le ombre della trascendenza e dei dualismi appena superati. La storia, in ultima analisi, anziché formare « il corpo vivente » del suo sistema, ne diventa una parte, un solo momento, in quanto lo stesso sistema culmina nello « spirito assoluto », in un regno al di là della storia. Tale operazione però, in quanto metodo dialettico e storia sono intimamente connessi tra di loro, non può non dar vita a una serie di contraddizioni. In primo luogo, la storia penetra nella struttura delle sfere, quelle appunto dello « spirito assoluto », che, secondo gli intenti metodologici di Hegel, dovrebbero trovarsi al di là di essa; ricadendo dall'altra parte, in virtù del suo isolamento dalla ragione dialettica, nell'irrazionalità e nella fatticità impenetrabile. In secondo luogo: in conseguenza del rapporto ambiguo tra spirito assoluto e storia, Hegel viene costretto « all'ipotesi difficilmente comprensibile [...] di una fine della storia » (p. 195). In terzo luogo: « la genesi staccata dalla storia percorre il proprio sviluppo a partire dalla logica, attraverso la natura, fino allo spirito » (p. 195, trad. modificata). Ma, in quarto luogo e fi-

nalmente, data l'intima interdipendenza tra storicità e metodo dialettico, « è inevitabile che questo processo, pensato come sovrastorico », questo sviluppo esoterico percorso dall'Idea hegeliana, « esibisca di passo in passo la struttura della storia » (p. 195). Insomma: mentre il metodo dialettico diventato astratto fa violenza alla storia, falsificandola, viene a sua volta forzato e frantumato dalla storia stessa, che non è stata da esso dominata (cfr. p. 195). Di qui la funzione demiurgica dello « spirito » e la mitologia del « Concetto », ossia dell'« Idea ».

Ecco, per sommi capi, la trattazione lukácsiana della filosofia dialettica di Hegel. In sede interpretativa, essa non solo riporta le note e più frequenti obiezioni e critiche elaborate nel corso della storia delle interpretazioni di Hegel, ma ha l'indubbio merito ermeneutico di cercar di ricondurle a un unico complesso di problemi, quello appunto concernente il rapporto tra dialettica e storia, a partire dal quale si sforza di render intelligibili quelle che rimarrebbero peraltro singole osservazioni critiche, sia pur ben fondate, ma comunque tra loro disgiunte. Lukács non si limita cioè ad affermare che la sfera della Logica quale regno a sé fuori e al di qua delle specifiche determinazioni della natura e del mondo dello spirito è cosa inconcepibile per la sua palese assurdità, altrettanto quanto lo è il regno dello spirito assoluto al di là della storia, ma, ammettendo tali insufficienze, il suo sforzo ermeneutico è diretto piuttosto a evidenziarne l'ultimo fondamento nascosto, individuato appunto in un ordine di problemi aggirantisi intorno alla storia, mostrandole quindi essere diramazioni ed articolazioni di una stessa ed identica difficoltà non risolta.

In quanto Lukács incentra il discorso sul ruolo centrale della storia, la sua interpretazione di Hegel può essere chiamata « storicistica ». Infatti, come Dilthey e Croce, pure Lukács si sforza di comprendere e ricostruire analiticamente la filosofia hegeliana a partire dal suo « storicismo », cercando di operarne, tramite la riconduzione dei vari rami del suo

sistema all'ambito della storia, una — per così dire — sistematizzazione storicistica. Non è poi privo di interesse far notare a questo proposito che Lukács, durante il periodo trascorso a Heidelberg, recensì l'edizione tedesca della *Teoria e storia della storiografia* di Croce, e, sotto l'evidente influenza dell'ottica neokantiano-trascendentalistica, rimproverava il filosofo napoletano di essere giunto all'identificazione della filosofia con la storia; identificazione che, pur se sotto altro profilo, ricorre anche in *Storia e coscienza di classe*⁸.

La lettura lukácsiana di Hegel s'aggira però intorno a un principio negativo di intelligibilità. Il sistema di Hegel viene reso comprensibile non tanto a partire da ciò che Hegel, di fatto, ha detto, quanto piuttosto a partire da ciò che *avrebbe dovuto* dire, stando alla situazione problematica da Lukács ricostruita. Il sistema effettivo di Hegel viene cioè esplicito in riferimento a un sistema filosofico che Hegel non ha certo elaborato — un sistema, anzi, la cui teorizzabilità e concepibilità possono legittimamente venir messe in questione.

E qui si può intendere pienamente il senso, certo ambiguo e paradossale, dell'affermazione lukácsiana secondo la quale la filosofia classica tedesca « ha fatto emergere la nuova sostanza, [...] la storia » (p. 189). Se è vero, infatti, che tutti i problemi irrisolti dei sistemi filosofici moderni rimandano a una sistematizzazione che venga a incentrarsi sul concetto della storia, è altrettanto vero che codesta sistematizzazione non è stata operata dall'idealismo tedesco, rimanendo, semmai, un principio in potenza. L'ottica interpretativa di Lukács fa leva quindi su un — detto kantianamente — « focus imaginarius »⁹, che riesce bensì a cogliere le più importanti aporie del pensiero hegeliano, ma che, quanto alla propria concepibilità e teorizzabilità, rinvia a ulteriori sviluppi e considerazioni.

⁸ A questo riguardo mi permetto di rinviare al mio *Il pensiero crociano in Ungheria*, « Rivista di Studi Crociani », XIX, 1982, n. 1. pp. 6-22.

⁹ Cfr. *Critica della ragion pura*, A 644 (B 672).

Ciò però, dato il carattere autoriflessivo di questo capitolo, ha significative ripercussioni per l'impianto di fondo dell'opera lukácsiana stessa, poiché lo stesso carattere auto- giustificativo, sopra rilevato, ne rimane affetto. Se la storia è per Lukács fondamentalmente il « sorgere ininterrotto della novità qualitativa » (p. 190), e se la dialettica hegeliana gli rappresenta il primo passo verso il coglimento della realtà come storia, allora, tuttavia, stando ai dualismi e contraddizioni, da lui individuati in Hegel, tale concezione della realtà richiede una vera e propria riforma della dialettica hegeliana, giù, giù, fino ai suoi strumenti logici più intrinseci — riforma che Lukács non solo non intraprende in questa sede, ma anzi, mostra di mutuare la dialettica, riallacciandosi esplicitamente, nella sua forma hegeliana (cfr. p. 196). Ciò ha per conseguenza che per la concezione del « metodo dialettico come metodo della storia »¹⁰, Lukács può riferirsi a Hegel solo *cum grano salis*, e che, inoltre, in quanto la rielaborazione concettuale della dialettica esula dai limiti della sua opera, la sistematizzazione storicistica, sua e della filosofia hegeliana da lui compiuta, finisce per riprodurre, quanto alla struttura del concetto di coscienza di classe e al rapporto di quest'ultima con la storia effettiva e reale, gli stessi dualismi ed ipostasi, da lui individuati in Hegel. Sotto altro profilo poi, in quanto Lukács, nella sua riproposizione della dialettica hegeliana in *Storia e coscienza di classe*, ne ha una pre-comprensione (ovvero, una comprensione pre-ontologica) quale metodo preminentemente ed esclusivamente *storico* (cfr. p. 6), tale punto di partenza, dati gli esiti del capitolo sulla filosofia classica e su Hegel, rimane quasi campato in aria; e non se ne possono intendere i motivi fino in fondo, ove si perda di vista l'influsso neokantiano-storicistico eser-

¹⁰ Questo passo, che ricorre nell'ultima frase del capitolo « Le antinomie del pensiero borghese », manca nella traduzione italiana (p. 196). Lo cito quindi in base all'edizione tedesca *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970, p. 267.

citato su di lui dalla filosofia tedesca del primo Novecento. In altri termini: se è vero che, fin dalle prime pagine di *Storia e coscienza di classe*, Lukács opera una scissione entro la dialettica hegeliana, facendo consistere il senso « vero e proprio » di essa nel presentarsi, e un metodo preminentemente attinente alla conoscenza della *storia*, e che tale precomprensione di essa ottiene una elaborazione storiografica, apertamente problematica, solo nella successiva ricostruzione della situazione problematica della filosofia classica tedesca; se questo è vero, dunque, altrettanto vero è che gli strumenti analitici, e la stessa visuale ad essi collegata, di tale lettura e valorizzazione derivano da correnti filosofiche del Novecento.

Infatti, il problema dell'irrazionalità della materia in senso logico-metodologico, dell'irrazionalità del contenuto delle forme, quale antinomia fondamentale individuata da Lukács nella filosofia moderna e contemporanea e filo conduttore nelle sue ricostruzioni storiografiche, viene mutuato dal neokantismo; e non è un puro caso che a questo proposito Lukács faccia riferimenti ripetuti a Lask, chiamandolo « il più acuto e coerente tra i moderni neokantiani » (p. 187; cfr. p. 151). Ma il discorso va esteso ad ambiti più larghi.

In effetti, tale irrazionalità viene scoperta da Lukács non soltanto, e prima ancora che, nelle sistematizzazioni della filosofia moderna e contemporanea, ma è appunto quanto viene da lui individuato in quel fenomeno assolutamente onnicomprensivo della società moderna, che è chiamato *reificazione*. Siccome le analisi sopra la filosofia moderna e quella classica tedesca emergono, nell'economia complessiva di *Storia e coscienza di classe*, in mezzo alla discussione fondamentale sopra la reificazione, e la prima frase del capitolo afferma che « la moderna filosofia critica è sorta dalla struttura *reificata* della coscienza » (p. 144, corsivo mio) — istituendo quindi un rapporto tra la reificazione come fenomeno sociale e il pensiero filosofico —, questo punto merita particolare attenzione e va alquanto approfondito.

Col riprodursi del sistema capitalistico ad un grado sempre più alto, scrive Lukács, « la struttura della reificazione si insinua sempre più a fondo [...] nella coscienza degli uomini » (p. 121). Con la razionalizzazione e specializzazione sempre più progredite dei singoli settori, dei sistemi parziali, vanno di pari passo l'irrazionalità sempre crescente dell'intero, nonché, di conseguenza, l'inafferrabilità, da parte delle scienze specializzate, del loro « *autentico, concreto sostrato di realtà* » (p. 135, corsivo nel testo): due punti che prefigurano abbastanza vigorosamente la struttura di quelle che saranno poi chiamate le fondamentali antinomie del pensiero filosofico. Se, quindi, le antinomie intrinseche al pensiero filosofico sono illuminate e spiegate a partire dalla reificazione, o coscienza reificata, quale fenomeno ad esse sovrapposto, tale fenomeno, tuttavia, di cui dette antinomie non sarebbero se non una particolare forma di apparenza, viene esso stesso individuato con i mezzi analitici derivanti dalla filosofia moderna e contemporanea. Se, in altri termini, Lukács riesce a stabilire un rapporto di derivazione tra la struttura della reificazione quale fenomeno sociale e quella delle antinomie del pensiero filosofico, è perché nel cogliere e descrivere la reificazione sociale l'ottica filosofica era già operante.

Quest'osservazione tuttavia, dato il rapporto auto-riflessivo sussistente tra l'opera lukácsiana come intero e una sua parte, cioè l'interpretazione della filosofia moderna, non sarebbe sufficiente per fare un rilievo critico. Si potrebbe giustamente dire, infatti, che, in quanto Lukács mette l'accento, nelle sue preliminari considerazioni metodologiche, anziché sul « predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia », sulla categoria della *totalità* (p. 35; cfr. pp. 14, 269), aderendo al principio della « hegeliana interpenetrazione dialettica del pensiero e dell'essere » (p. 44) — principio che per lui « forma anche l'essenza della filosofia della storia del materialismo storico » (p. 44) —, il solito problema che si impone per ogni tipo di pensiero dualistico, il quale separi rigidamente pensiero ed essere o, nel nostro

caso, « base economica » e « sovrastruttura », viene svuotato di senso. E a ragione si potrebbe ricordare come, in piena conformità con l'impianto hegeliano dell'opera e con la polemica contro ogni tipo di contrapposizione rigida, Lukács giunga a respingere perfino la teoria del rispecchiamento nonché lo stesso materialismo (cfr. p. 266). La filosofia per Lukács, si potrebbe concludere, non si contrappone quindi rigidamente a qualcosa come la « base economica », essendone in qualche modo il « rispecchiamento », dal momento che pensiero ed essere non sono per lui distinti.

Se Lukács riuscisse a rimanere fedele a tale linea di pensiero, certo non sorgerebbero contraddizioni. Senonché, in quale misura risulti difficile attenersi coerentemente a tale prospettiva teorica, volendo conservare, al tempo stesso, anche l'ottica marxiana viene attestato dal fatto che, a proposito del rapporto tra filosofia ed essere sociale, Lukács ricade nel dualismo rigido, da lui tanto criticato altrove; ed è ciò che può sollevare osservazioni critiche. Lukács infatti, appunto in rapporto alla filosofia classica tedesca, parla a più riprese della riduzione dei problemi, da essa operata, « alla pura sfera del pensiero » (« das rein Gedankliche », p. 159), ovvero, dei suoi problemi, in quanto « problemi puramente intellettuali, puramente filosofici » (p. 158). Anzi, in un punto ulteriore dell'analisi, rileva come le impostazioni e le risposte della filosofia classica tedesca siano limitate fin dall'inizio « all'interno del campo del puro pensiero » (« das rein Gedankliche », p. 183). Ma, ci si potrebbe chiedere, com'è compatibile il concetto di « rein Gedankliches » con la tendenza prevalente del libro alla filosofia dell'identità e, segnatamente, con la critica della teoria del rispecchiamento? Se vi è qualcosa come un « rein Gedankliches », una sfera cioè alla quale la filosofia viene relegata ultimamente in quanto, appunto, « pura filosofia », allora presumibilmente deve esservi pure qualcosa come un « rein Reales »; e ci si imbatte subito in un rigido dualismo che non viene certo conciliato dal fatto che Lukács in altra sede, in aperto contrasto con

gli enunciati di sopra, insiste nel rilevare come i problemi della filosofia classica tedesca siano per niente « bloss gedankliche Probleme » (p. 176; ed. tedesca, p. 245), « una semplice contesa fra dotti » (ibidem). Oscillazione, questa, che sta ad attestare soltanto come il rigido binomio « veramente reale » — « puramente intellettuale » non sia in grado di cogliere il dato di fatto che si vuol caratterizzare con esso.

L'uso lukácsiano del concetto di « rein Gedankliches » ha inoltre per complemento il concetto, altrettanto ambiguo, di « concreto ». « L'unità di soggetto ed oggetto, di essere e pensiero » — scrive Lukács a un punto relevantissimo della sua trattazione della filosofia classica tedesca — « può [...] valere come unità compresa soltanto se [...] quel 'noi' la cui azione è veramente la storia, può essere indicato *concretamente* » (« *konkret aufgezeigt werden kann* », p. 192, trad. modificata). Non è però affatto chiaro come sia da intendere questo « indicare concretamente ». Di un « mostrare empirico » non può trattarsi ovviamente, dati l'atteggiamento critico di Lukács (e anche di Hegel) nei confronti dell'empirismo, e la natura comunque e squisitamente metafisica del concetto di soggetto-oggetto identico. Il superamento di Hegel, egli ribadisce in altra sede, « può consistere soltanto [...] nell'esibizione *concreta* [im *konkreten Aufzeigen*] del soggetto-oggetto identico » (pp. 183-4, nota). Quale che sia il preciso significato di questa « esibizione concreta », c'è da ipotizzare che esso rischi di avvicinarsi in modo pericoloso a ciò che Hegel chiamava « astratto ». Comunque sia, dal momento che si tratta di un'accezione certo poco hegeliana, mentre il suo intendimento nel senso dell'empirismo viene anticipatamente precluso dalle sue riserve nei confronti dell'empirismo e dal carattere hegeliano dell'impianto di fondo dell'opera, questo concetto importantissimo, destinato a caratterizzare la via d'accesso al soggetto-oggetto identico fermamente ancorato alla storia effettiva e reale, anzi, al soggetto-oggetto *quale* storico effettivamente sospeso com'è tra le estremità dell'hegelismo e dell'empirismo, rischia di rimanere senza fonda-

mento metodologico, minacciando in tal modo di svuotare di senso anche l'accezione critica del concetto di « mitologia concettuale » o « mitologia reazionaria ».

Quest'ultimo rilievo mi consente di fare un'ulteriore osservazione e, per chiudere il mio discorso, mi sia lecito accennarvi brevemente. La citazione ultimamente riportata ricorre infatti in una nota peculiare di questo capitolo, che è il caso di citare più ampiamente: « in quanto Hegel rappresenta l'estremo vertice del metodo razionalistico » — scrive Lukács — « il suo superamento può consistere soltanto in un rapporto tra essere e pensiero *che non sia più contemplativo*, nell'esibizione *concreta* del soggetto-oggetto identico. Schelling intraprende l'assurdo tentativo di percorrere coerentemente questa via nella direzione opposta e finisce perciò nell'esaltazione della vuota irrazionalità, in una mitologia reazionaria [...]» (pp. 183-4, trad. modificata). Che nell'ottica interpretativa di Lukács sia Hegel a emergere quale culmine dell'idealismo tedesco è cosa facilmente ricavabile dalle analisi fin qui condotte; è comunque significativo che finora questa tesi non sia stata formulata in termini espliciti, e che venga invece espressa appunto qui. L'insistenza e la risolutezza con cui Lukács fa tale dichiarazione in questa sede, indicando al tempo stesso l'unica direzione possibile in cui poter superare Hegel (cioè quella di rendere la filosofia dell'identità ancor più coerente ed « identica », quale che sia il significato preciso dell'« esibizione concreta »), per poterne dedurre poi la condanna inesorabile della filosofia del tardo Schelling, fanno intravedere una evasione e una rinuncia. Che il tardo Schelling rappresenti l'inizio di qualcosa di nuovo e contrario rispetto a Hegel, Lukács tuttavia dimostra di intuirlo abbastanza bene: « il nucleo effettivo della filosofia dell'ultimo Schelling risiede nell'opposizione » al « dogma della razionalità » (ivi), scrive; dogma che in quest'epoca peraltro « resta intoccato e insuperato », e al quale Lukács a questo punto, nel suo attacco contro Schelling, aderisce tacitamente. Se, anziché ricollegarsi all'impostazione hegeliana, ap-

portandovi eventuali miglioramenti e ulteriori elaborazioni, Schelling rappresenta invece l'inizio di qualcosa di nuovo, allora, a questo proposito, ci sarebbe da verificare tutto un confronto tra Hegel e Schelling; confronto che, ovviamente, non può partire dalla constatazione secondo cui Hegel è « l'estremo vertice », giacché tale impostazione del problema pregiudica il risultato già in partenza. Dell'affermazione, premessa alla prospettazione della filosofia del tardo Schelling, secondo la quale « Hegel rappresenta l'estremo vertice del metodo razionalistico », ci si fa piuttosto schermo in questa sede. Lukács si chiude davanti alla sfida rappresentata dal tardo Schelling; anzi — e questo è il senso dell'affermazione vigorosa circa Hegel « estremo vertice » —, spaventato, indietreggia di fronte all'abisso che gli si disvela a questo punto, tramite la sfida schellinghiana. Che Schelling potrebbe magari costituire un'alternativa rispetto a Hegel, e che, inoltre, Lukács ne sia pienamente consapevole, lo si può ricavare precisamente dall'insistenza con cui egli cerca di contraddire tale ipotesi. Contraddire, tuttavia, senza affrontarla.

Tale ritiro non è comunque un caso. Poiché ciò di cui ne va a questo punto è in ultima analisi niente meno che il concetto stesso del razionalismo; concetto che costituisce l'orizzonte tematico e omnicomprensivo del pensiero lukácsiano in quest'opera (e anche, e anzi ancor di più, in quelle successive). Affrontare il problema del rapporto Hegel-Schelling significherebbe infatti (risiedendo il « nucleo effettivo della filosofia dell'ultimo Schelling » « nell'opposizione » al « dogma della razionalità ») dover tematizzare, porre in questione, problematizzare il concetto del razionalismo; cosa che, rimanendo sul terreno di esso, non si può eseguire. Il metodo razionalistico pertanto « resta intoccato » anche per Lukács, senza essere messo in discussione, e lo deve rimanere una volta che l'opera parte dall'assunto fondamentale che « la critica marxiana ad Hegel è [...] la continuazione diretta [...] di quella critica che Hegel stesso ha esercitato nei confronti di Kant e Fichte » e che il metodo dialettico di

Marx è « uno sviluppo coerente di ciò a cui tendeva Hegel stesso » (p. 24); assunto che lo deve far ritirare davanti alla sfida di Schelling, ove egli non voglia — detto heideggerianamente — scavar da sé sotto i piedi il terreno sul quale all'inizio aveva poggiato il suo progetto filosofico. L'indietreggiare di Lukács, che risponde all'intento di salvare il metodo razionalistico, ossia il progetto fondamentale della filosofia dell'identità, è quel movimento del pensiero filosofico — può dirsi ancora con Heidegger — che palesa il cedimento di tale terreno¹¹.

ISTVÁN FEHÉR

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. di Maria Elena Reina riveduta da Valerio Verra, Laterza, Bari 1981, pp. 185-6.